ذخائر العرب

٣٧

تهافت التهافت

للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد

المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القسم الأول

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين بالجامعة الأزهرية

وأستاذ الفلسفة بجامعة القرويين

الطبعة الأولى

دار المعارف

١٩٦٤

a
B
753
G33
T53
V.1

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على رسول الله أما بعد :

فقد جرى ابن رشد فى كتابه هذا على أن يقتبس من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى النص الذى يجعله موضوع مناقشته .

وقد رأينا أن نجعل كل نص من النصوص التى يناقشها ابن رشد ، ومناقشة ابن رشد له وحدة مستقلة . مفصولة عما قبلها وعما بعدها بفواصل ، وأعطينا كل وحدة رقماً . وكررنا الرقم الواحد مرتين مرة مع نص الغزالى ومرة مع مناقشة ابن رشد له .

وجعلنا الحروف التى يكتب بها نص الغزالى تختلف فى الحجم عن الحروف التى يكتب بها نص ابن رشد .

كل ذلك زيادة فى الإيضاح والتسهيل على القارئ .

ابن رشد*

. . . — ٥٩٥ هـ

هو القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد .

مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل ، معتن بتحصيل العلوم .

أوحد فى علم الفقه ، والخلاف .

واشتغل على الفقيه الحافظ ، أبى محمد بن رزق .

وكان أيضاً متميزاً فى علم الطب .

وهو جيد التصنيف ، حسن المعانى .

وله فى الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد فى تأليفه .

وكان بينه وبين أبى مروان بن زهر ، مودة .

ولما ألف كتابه هذا[1] فى الأمور الكلية قصد من ابن زهر ، أن يؤلف كتاباً فى الأمور الجزئية ؛ لتكون جملة كتابيهما ، ككتاب كامل فى صناعة الطب .

ولذلك يقول ابن رشد فى آخر كتابه ما هذا نصه ؛ قال :

(فهذا هو القول فى معالجة جميع أصناف الأمراض ، بأوجز ما أمكننا ، وأبينه .

وقد بقى علينا من هذا الجزء ، القول فى شفاء عرض ، عرض ، من الأعراض الداخلة على عضو عضو ، من الأعضاء .

وهذا وإن لم يكن ضروريًّا ؛ لأنه منطو بالقوة ، فيما سلف من الأقاويل

---

* هذه الترجمة منقولة بالنص من كتاب (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) تأليف الطبيب الفاضل العالم الأديب موفق الدين ، أبى العباس ، أحمد بن القاسم ، بن خليفة ، بن يونس ، السعدى الخزرجى ، المعروف بابن أبى أصيبعة رحمه الله المطبوع بالمطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩ هجرية الموافق سنة ١٨٨٢ ميلادية فى الصحيفة الخامسة والسبعين وما بعدها من الجزء الثانى ، الموجود فى مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، قسم التاريخ ، تحت رقم ٤٠٠٧ الخاص ورقم ٥٢٩٨٦ العام .

(١) يعنى كتاب (الكليات) .

الكلية ؛ ففيه تتميم ما ، وارتياض ؛ لأنا ننزل فيها إلى علاجات الأمراض ، بحسب عضو عضو .

وهى الطريقة التى سلكها أصحاب الكنانيش ، حتى نجمع فى أقاويلنا هذه ، إلى الأشياء الكلية ، الأمور الجزئية .

فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ، ما أمكن .

إلا أنا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً ، لعنايتنا فى هذا الوقت بما يهم من غير ذلك .

فمن وقع له هذا الكتاب ، دون هذا الجزء ، وأحب أن ينظر بعد ذلك فى الكنانيش فأوفق الكنانيش له ، الكتاب الملقب بالتيسير الذى ألفه فى زماننا هذا ، أبو مروان بن زهر .

وهذا الكتاب سألته أنا إياه ، وانتسخته ، فكان ذلك سبيلا إلى خروجه .

وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية الذى قُلت فيه : شديد المطابقة للأقاويل الكلية ؛ إلا أنه مزج هنالك ، مع العلاج ، العلامات ، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش .

ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا ، إلى ذلك ، بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط .

وبالجملة : من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية ، أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش ، فى تفسير العلاج والتركيب

حدثنى القاضى أبو مروان الباجى ؛ قال :

كان القاضى أبو الوليد بن رشد ، حسن الرأى ، ذكيًّا ، رَثّ البِزّة ، قوى النفس .

وكان قد اشتغل بالتعاليم ، وبالطب ، على أبى جعفر ، بن هارون ، ولازمه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية .

وكان ابن رشد قد قضى فى (أشبيلية) قبل (قرطبة) وكان مكيناً عند المنصور ، وجيهاً فى دولته .

وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً .

* * *

قال : ولما كان المنصور بـ (قرطبة) وهو متوجه إلى غزو (الفنس) وذلك فى عام واحد وتسعين وخمسمائة (٥٩١) استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً ، وقربه إليه ، حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنتاتى ، صاحب عبد المؤمن ، وهو الثالث أو الرابع من العشرة .

* * *

وكان هذا أبو محمد عبد الواحد ، قد صاهره المنصور ، وزوجه بابنته ، لعظم منزلته عنده ، ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه على . وهو الآن صاحب أفريقية .

فلما قرّب المنصورُ ابنَ رشد ، وأجلسه إلى جانبه ، حادثه ، ثم خرج من عنده ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه ، فهنئوه بمنزلته عند المنصور ، وإقباله عليه .

فقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ؛ فإن أمير المؤمنين قد قربنى دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه ، أو يصل رجائى إليه .

وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله .

فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضى إلى بيته ، ويقول لهم ؛ أن يصنعوا له قطا ، وفراخَ حمامٍ مسلوقةً إلى متى يأتى إليهم .

وإنما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته .

ثم إن المنصور فيما بعد ؛

نقم على أبى الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم فى (اليستانة) — وهى بلد قريب من قرطبة . وكانت أولا لليهود — وأن لا يخرج عنها .

ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء الأعيان ، وأمر أن يكونوا فى مواضع أخر .

وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يُدعى فيهم أنهم مشتغلون بـ (الحكمة ، وعلوم الأوائل) .

وهؤلاء الجماعة هم :

أبو الوليد بن رشد .

وأبو جعفر الذهبي .

والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي (بجاية)

وأبو الربيع الكفيف .

وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي .

وبقوا مدة .

* * *

ثم إن جماعة من الأعيان بـ (أشبيلية) شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه؛ فرضي المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ؛ وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥)

* * *

وجُعل أبو جعفر الذهبي :

مزواراً للطلبة .

ومزواراً للأطباء .

وكان يصفه المنصور ويشكره ، ويقول :

إن أبا جعفر الذهبي ، كالذهب الإبريز الذي لم يزدد في السبك إلا جودة .

* * *

قال القاضي أبو مروان : ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور ، وتكلم معه ، أو بحث عنده في شيء من العلم ، يخاطب المنصور بأن يقول :

تسمع يا أخي .

وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنَّف كتاباً في الحيوان ، وذكر فيه أنواع الحيوان ، ونعت كل واحد منها .

فلما ذكر الزرافة وصفها ، ثم قال :

وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، يعني (المنصور) .

فلما بلغ ذلك ، المنصورَ ، صعب عليه . وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده .

ويقال : إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال :

إنما قلت (ملك البرين) وإنما تصحفت على القارئ ، فقال (ملك البربر)

* * *

وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد ، رحمه الله ، في (مراكش) أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥) وذلك في أول دولة الناصر .

* * *

وكان ابن رشد قد عمر طويلا ، وخلف ولداً طبيباً ، عالماً بالصناعة يقال له : أبو محمد عبد الله .

وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه ، واستخدموا في قضاء (الكور) .

* * *

ومن كلام أبي الوليد بن رشد ، قال :

من اشتغل بعلم التشريح ، ازداد إيماناً بالله .

* * *

ولأبي الوليد بن رشد من الكتب :

كتاب : التحصيل ، جمع فيه اختلاف أهل العلم ، من الصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم .

ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات ، التي هي مثار الاختلاف .

كتاب : المقدمات في الفقه .

كتاب : نهاية المجتهد في الفقه[١].

كتاب : الكليات[٢]

* [٣] : شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ، في الطب .

---

(١) هل هو غير كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أو هو هو ، وحرف الاسم ؟

(٢) وهو الذي تكلم عنه ابن رشد كلاماً طويلا في صدر هذا الفصل .

(٣) هذه العلامة وضعتها رمزاً لكتاب لم يذكر في الدلالة عليه لفظ (كتاب) .

كتاب : الحيوان .

* : جوامع كتب أرسطو طاليس فى الطبيعيات والإلهيات .

كتاب : الضرورى فى المنطق ، ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس ، وقد لخصها تلخيصاً تامًّا مستوفياً .

* : تلخيص (الإلهيات) لنيقولاوس .

* : تلخيص كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطوطالس .

* : تلخيص كتاب (الأخلاق) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب البرهان لأرسطو طاليس .

* : تلخيص كتاب (السماع الطبيعى) لأرسطو طاليس .

* : شرح كتاب (السماء والعالم) لأرسطوطالس .

* : شرح كتاب (النفس) لأرسطوطاليس .

* : تلخيص كتاب (الاسطقسات) لجالينوس

* : تلخيص كتاب (المزاج) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (القوى الطبيعية) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (العلل والأعراض) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (التعرف) لجالينوس .

* : تلخيص كتاب (الحميات) لجالينوس .

* : تلخيص أول كتاب (الأدوية المفردة) لجالينوس .

* : تلخيص النصف الثانى من كتاب (حيلة البرء) لجالينوس .

كتاب : (تهافت التهافت) يرد فيه على كتاب (التهافت) للغزالى .

كتاب : (منهاج الأدلة) فى علم الأصول .

كتاب : صغير سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

* : (المسائل المهمة) على كتاب (البرهان) لأرسطوطاليس .

* : شرح كتاب (القياس) لأرسطوطاليس .

مقالة : فى (العقل)

مقالة : فى (القياس)

كتاب : فى (الفحص) هل يمكن العقل الذى فينا ، وهو المسمى بـ (الهيولانى) :
أن يعقل الصور المفارقة بآخره ، أولا يمكن ذلك ؟ وهو المطلوب الذى كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه فى كتاب (النفس)

مقالة : فى أن ما يعتقده (المشاؤون) وما يعتقده (المتكلمون) من أهل ملتنا ، فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى .

مقالة : فى التعريف :
بجهة نظر أبى نصر فى كتبه الموضوعة ، فى صناعة المنطق التى بأيدى الناس .
وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .
ومقدار ما فى كتاب ، كتاب ، من أجزاء الصناعة الموجودة فى كتب أرسطوطاليس ، ومقدار ما زاد ؛ لاختلاف النظر ، يعنى نظريهما .

مقالة : فى اتصال العقل المفارق بالإنسان .

مقالة : أيضاً فى اتصال العقل بالإنسان .

* : مراجعات ومباحث بين أبى بكر بن الطفيل ، وبين ابن رشد فى رسمه للدواء فى كتابه الموسوم بـ (الكليات)

كتاب : فى الفحص عن مسائل وقعت فى (العلم الإلهى) فى كتاب (الشفاء) لابن سينا .

مسألة : فى الزمان .

مقالة : فى فسخ شبهة من اعترض على الحكيم ، وبرهانه فى وجود المادة الأولى ، وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين .

مقالة : فى الرد على أبى على بن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى :
ممكن على الإطلاق .
وممكن بذاته واجب بغيره .

وإلى واجب بذاته .

مقالة : فى المزاج .

مسألة : فى نوائب الحمى .

مقالة : فى حميات العفن .

مسائل : فى الحكمة .

مقالة : فى حركة الفلك .

كتاب : فيما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس ، فى كتاب (البرهان) من ترتيبه ، وقوانين البراهين ، والحدود .

مقالة : فى (الترياق)[1] .

(١) هذا آخر النص المقتبس من كتاب « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » .

تهافت التهافت

هذا هو اسم الكتاب الذى نقدمه اليوم للقراء، وليس لهذا الاسم مجرد الدلالة على الكتاب ، بل له إلى جانب ذلك دلالة على موضوع الكتاب ، ودلالة على البواعث الذى دفعت إلى تأليف الكتاب : فلقد وضع الغزالى كتابه الذى قيل عنه :

إنه طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعدُ فى الشرق قائمة .

واختار له اسم (تهافت الفلاسفة) وعنى بهذا الاسم فوق دلالته على الكتاب التشهير بالفلاسفة، والإعلان عنهم بأنهم متهافتون . فحسب من يقرأ عنوان الكتاب فقط ، أو حتى يسمع به ، أن يعرف أنه محاولة لإثبات تهافت الفلاسفة .

* * *

وعنى بالتهافت ما أوضحه فى المقدمة الأولى من نفس الكتاب بقوله :

(. . فلنقتصر على إظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول[1])

فالتهافت الذى اختاره مضافاً إلى الفلاسفة ، معناه التناقض ، أى تناقض الفلاسفة ، يعنى تناقض أفكارهم وتعارضها وتساقطها ، وليس كالتناقض اسم يؤدى ما يؤديه من دلالة على هوان الفكر الموصوف به ، وسخفه ، وحقارته . فكان الغزالى أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية .

* * *

فلما تعرض ابن رشد للدفاع عنهم لم يشأ أن يكون عليه أقل قسوة منه عليهم ، ولما لم يكن هنالك من سبيل إلى أن يكون عليه أشد قسوة منه عليهم ، حيث أن اسم التناقض الذى اختاره الغزالى اسماً لكتابه يصور النهاية فى جانب النقص ، فقد استعمل ابن رشد نفس الاسم الذى استعمله الغزالى ، وهو التناقض ، ولعله لم يُضفه إلى الغزالى فيقول : (تهافت الغزالى) كما قال الغزالى : (تهافت الفلاسفة) لأن

(١) ص ٧٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

هذه التسمية قد تعنى تناقض الغزالى فى جانب من جوانبه وناحية من نواحيه ، كما قصد الغزالى بـ (تهافت الفلاسفة) تناقضهم فى بعض مسائل العلم الإلهى ، وبعض مسائل العلم الطبيعى ، لا فى كل مسائل هذين العلمين ، ولا فى غيرها من مسائل علومهم الأخرى ، كما أوضح ذلك غاية الإيضاح فى مقدمة كتابه (مقاصد الفلاسفة)

* * *

وإن غفل قوم عن ذلك فى القديم والحديث ، وظنوا أن الغزالى يحمل على التفكير العقلى جملة ويكرهه ، ويحاربه ، ويريده أن لا يكون ، ومن هنا قالوا ما قالوا : من أن الغزالى قد ضرب الفلسفة — يعنون كلها — ضربة لم تقم لها بعد فى الشرق قائمة .

ومن الغريب أنه حتى فى عصرنا هذا ، بعد ما تيسر طبع كثير من الكتب ، وتيسر تبعاً لذلك الاطلاع على كثير من كتب الغزالى ، ما يزال بعض المنتسبين إلى العلم ، والواضعين أنفسهم بين أهله فى مقام الصدارة ، يجهلون هذه الحقيقة ، وقد يبلغ بهم الأمر أن يزعموا أن الإسلام ، فضلا عن الغزالى ، يكره الفلسفة ويحاربها . ونحسب أن الأمر قد أصبح لدى من يحرصون على أن يعرفوا الحق فى هذا الشأن أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من القول فيه .

* * *

وعلى أساس من هذا الفهم الذى أدركه ابن رشد غاية الإدراك لم يشأ أن يسمى كتابه (تهافت الغزالى) لأن هذه التسمية قد تعنى كما قلنا : أن الغزالى متناقض فى بعض أفكاره .

وقد لا يكون هذا البعض الذى تناقض فيه الغزالى هو ذلك الذى خاصم فيه الفلاسفة .

وحيث كان باب هذا الفهم مفتوحاً لو سمى ابن رشد كتابه (تهافت الغزالى) وهو يريد أن ينصف الفلاسفة فى خصوص ما خاصمهم فيه الغزالى ، كان لا بد له من أن يسلط التناقض على نفس الأفكار التى يعتقد الغزالى أنه هدم بها أفكار الفلاسفة ، واللفظ الذى يؤدى على وجه التحديد ، هذا المعنى هو (تهافت كتاب

الغزالى المسمى تهافت الفلاسفة) الذى يؤول بالاختصار إلى (تهافت التهافت) .

* * *

وإذ كانت تسمية الغزالى كتابه بـ (تهافت الفلاسفة) متضمنة لدعوى تناقضهم وكان ما بين دفتى كتاب (تهافت الفلاسفة) من البداية إلى النهاية ، تدليلا على هذه الدعوى .

فإن تسمية ابن رشد كتابه بـ (تهافت التهافت) متضمنة لدعوى تناقض أفكار الغزالى التى يعتقد أنه هدم بها آراء الفلاسفة ، وما بين دفتى كتاب (تهافت التهافت) ليس إلا تدليلا على هذه الدعوى .

وإذن فإن تلك أسماء الكتابين قد دلت على المعركة الناشبة بين الغزالى فى طرف وبين ابن رشد ممثلا للفلاسفة فى طرف آخر ؛ فهى دلالة لا تزيد عن إعلان حرب ، أما الحرب الحقيقية حرب الرأى للرأى والدليل للدليل ، فتلك هى ما بين دفتى الكتابين .

* * *

وقد كان بودى أن أخوض معهما هذه المعركة ، أو فى تعبير آخر أسكن من حدتها ، إن أمكن أن يكون الفصل فى الخصومة ، والحكم للمحق على المبطل ، مزيلا لأسباب الخلاف بينهما ، كما فعلت شيئاً من ذلك فى البحوث التى قدمت بها لقسمى الطبيعيات والإلهيات من كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا .

ولست أستكثر على نفسى أن أقوم بدور كهذا ، بين ابن رشد والغزالى ؛ فإن الفلسفة ليست وقفاً على أسماء ، ولا على زمن ، ولقد مارستها مدة ، بروح الطالب للحقيقة ، المخلص فى طلبها ، المعطى لنفسه حق الفهم ، العازف عن القناعة بالتقليد ، فاستبان لى من ضعف آراء بعض هؤلاء المشهورين ، ما أمكننى فى وضوح أن أدل عليه ، وأن أبرزه ، وأظهره ، ولقد صنعت شيئاً من ذلك فى مقدمة كتاب (ميزان العمل) للغزالى الذى أرجو أن يتم طبعه قريباً .

* * *

ولقد استبان لى هنا ، من قراءة كتاب (تهافت التهافت) قراءة فاحصة شاملة للمرة الأولى ، بعد أن قرأت كتاب (تهافت الفلاسفة) على هذا النحو جملة مرات

أن هنالك ، بين هذين الرجلين ، مجالاً فى القول لمثلى ، ولكثرة ما استبان لى فى هذا الشأن ، وأهمية ذلك الذى استبان ، ترجح لدىأن أصنع فيه كتاباً أو كتيباً يكون بحثاً مستقلا يقوم بنفسه بدل أن يزيد من مشقة كتاب آخر .

على أنى لن أغفل الإشارة إلى بعض هذه المسائل خلال ما سأتعرض له ، فيما يلى ، من بحوث إن شاء الله .

سباب الغزالى للفلاسفة
و
سباب ابن رشد للغزالى

إن السباب ليس فلسفة ، ولا يصلح أن يكون لوناً من ألوانها ، حتى ولو على سبيل المجاز . ومع ذلك ، ورغم ذلك ، فقد وقع فيه هذان الفيلسوفان .

وقد سبقت الإشارة إلى ما فى تسمية كتابيهما من الدلالة على ذلك ، وقد كان الغزالى هو البادئ بهذه التسمية ، ولم يقتصر أمر الغزالى فى هذا الشأن على هذه التسمية ، بل ورد فى ثنايا كتابه شىء ليس باليسير من أمثال ذلك ، فهو يقول مثلا :

(. . . ما ذكرتموه تحكمات . وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لوأورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل ؛ إنها ترهات . لا تفيد غلبات الظنون[1])

وذلك فى مقام الحديث عن نشأة الكائن الأول الواحد عن الإله ، ونشأة ثلاثة كائنات عن هذا الكائن الأول الواحد ، باعتبار أن فيه جهات ثلاثة . . انظر بقية البحث هناك .

* * *

ويقول :

(من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدراج ، إذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج . قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

فمن يقلدهم فى كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم . يحسن الظن بهم ويقول : لا شك أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر علىّ دركه ؛ لأنى لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات[1])

* * *

ويقول :

(ليعلم أن الخوض فى حكاية الفلاسفة تطويل ؛ فإن حبطهم طويل . . [2])

ويقول فى نفس هذا الموضع ، فى شأن الفارابى وابن سينا :

(وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الإسلام ، الفارابى ، أبو نصر ، وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما فى الضلال . . .)

* * *

وللغزالى عبارات أخرى فى ثنايا الكتاب شبيهة بهذه العبارات . وقد أخذها عليه كثير ممن اطلعوا على كتابه ، ضنًّا بالعلم أن يخلط بالسباب ، وبالعلماء أن يجاوزوا حدود البيان ، ولهم حق فى ذلك ؛ غير أن الغزالى يرى أن الظروف التى أحاطت به تبرر له التشنيع على الفلاسفة ، لنزع ثقة الجمهور منهم . تلك الثقة التى أولاها الجمهور إياهم ، وكان من نتيجتها أن أهلك نفسه بالتحلل من دينه ، ظنًّا منه أن الفلاسفة لا يخطئون ، وأنهم مع ذلك لا يؤمنون بالأديان . ونتيجة لذلك عمت الفوضى العقيدية ، واضطربت أفكار الناس ، ووقعوا فى شبه ما وقع فيه الناس فى زماننا هذا ، نتيجة لتوافد الأفكار الخطرة الهدامة على بلاد المسلمين من هنا وهناك ، فتحلل الناس من رباط الفضيلة ، وانساقوا إلى ما يشبه الإباحية .

وفى ذلك يقول الغزالى فى خطبة كتاب التهافت :

(. . . أما بعد فإنى قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء . وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات واستهانوا

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .
(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم .

غيرُ تقليد إلى كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم ، وأولادهم . وعليه درج أباؤهم وأجدادهم .

وغيرُ بحث نظرى ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب . كما اتفق لطوائف من النظار ، فى البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

* * *

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط ، وأفلاطون . وأرسطاطاليس ، وأمثالهم ، وأطبابَ طوائف من متبعيهم وضلالهم فى وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة ، باستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عنهم أنهم ، مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

* * *

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزا إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخراطاً فى سلكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

ظنًّا بأن إظهار التكايس فى النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع فى تقليد الباطل ، جمالٌ .

وغفلةً منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال .

* * *

فأية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خُبراً وتحقيقاً .

والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس فى سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء . والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء .

* * *

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردّاً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء .

* * *

هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .

وان الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات .

* * *

وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار .

ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق :

أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع .

وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله .

وأنهم اختطبوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

* * *

ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به ، من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن كل

ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولى التوفيق)

* * *

ولما كان كتاب (تهافت الفلاسفة) أكثر تداولا بين القراء من كتاب (تهافت التهافت) وكل من يقرأ كتاب (تهافت الفلاسفة) يطلع بلا شك على هذه العبارة وأمثالها التى تفيد قدح الغزالى فى الفلاسفة .

قرّ فى أذهان الناس أن الغزالى قد دنس شرف العلم بخلطه إياه بما ليس من العلم فى قليل ولا كثير . ألا وهو الشتائم التى وجهها إلى الفلاسفة ، وإلى المخدوعين الفلاسفة ، ولعل الكثيرين منهم ، لعدم إحاطتهم بالكتاب ، وفهمهم الظروف التى أحاطت بالكتاب ، لا يعرفون البواعث التى حملت الغزالى على أن يصنع ماصنع .

وقرّ فى أذهانهم أيضاً أن الغزالى انفرد بهذا الصنيع دون غيره من الفلاسفة ، وإنى أضع بين أيديهم نماذج مما وجهه ابن رشد للغزالى فى كتابه (تهافت التهافت)

* * *

فى التعليق على قول الغزالى فى حق الفلاسفة :

(ما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . [1] إلخ)

يقول ابن رشد :

(لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم فى المصنوعات ؛ فإن الصناع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزئ بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون [2] ، وهم فى الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء . والجهال من العلماء ، وأهل النظر) [3] .

* * *

ويقول أيضاً ابن رشد ، تعليقاً على نقد الغزالى لرأى الفلاسفة فى كيفية علم الله :

(الكلامُ فى علم البارى سبحانه ، بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال

---

(١) انظر بقية العبارة فيما سبق ص ٢١ .

(٢) قال فى القاموس (البرسام بالكسر علة يهذى فيها) أى يصاب صاحبها بالهذيان .

(٣) انظر هذا النص فى المسألة الثالثة من كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد .

فى حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت فى كتاب ، فإنه لا تنتهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم فى هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرماً عليهم ؛ إذ كان الكافى فى سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم .

ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول تعليم الجمهور ، فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه ، بوجودها فى الإنسان ، كما قال سبحانه :

﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَالَا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنْكَ شَيْئاً ﴾

بل واضطر [1] إلى تفهم معان فى البارى ، بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قوله سبحانه وتعالى :

﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ؟ ﴾

وقوله سبحانه وتعالى :

﴿ خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب ، إلا فى الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهانى ؛ إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس .

* * *

فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات ، التى تلك الأشياء سموم لها ؛ فإن السموم إنما هى أمور

(١) لا يعجبنا من ابن رشد التعبير بـ (اضطر) فى جانب الله : فإنما يضطر إلى الشىء ، من تضيق به الحيل عن الإتيان بما هو أنسب منه ، وهذا بالعجز أشبه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ،

ولقد يقال : إن ابن رشد يتحدث عن (الشرع) لا عن (الله) فـ (فاعل) (اضطر) إنما هو (الشرع) لا (الله) .

ولكن الشرع الذى يساق على لسانه النص القرآنى كما فعل ابن رشد هنا مرتين ، لا يكون معناه إلا المشرع صاحب هذا النص القرآنى ، وليس ذلك إلا الله سبحانه وتعالى .

مضافة [1] ؛ فإنه قد يكون سماً فى حق حيوان ، شىء هو غذاء فى حق حيوان آخر

* * *

وهكذا الأمر فى الآراء مع الإنسان ، أعنى قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس ، وغذاء فى حق نوع آخر .

فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس .

ومن منع النظر مستأهلة ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس .

وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ، وغذاء لنوع آخر .

فمن سقى السم ، من هو فى حقه سم ، فقد استحق القود [2] ، وإن كان فى حق غيره غذاء .

ومن منع السم ممن هو فى حقه غذاء ، حتى مات ، واجب عليه القود أيضاً .

فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى هذا .

* * *

ولكن إذا تعدى الشرير [3] الجاهل [4] ، فسقى السم من هو فى حقه سم ، على أنه غذاء ، فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته فى شفائه ؛ ولذلك استجزنا نحن التكلم فى هذه المسألة ، فى مثل هذا الكتاب ، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من أكبر المعاصى ، أو من أكبر الفساد فى الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة .

* * *

وإذا لم يكن بد من الكلام فى هذه المسألة ، فلنقل فى ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام فى هذا الموضع ، عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التى يجب بها الارتياض ،

(١) يعنى نسبية

(٢) أى القصاص .

(٣) يعنى الغزالى .

(٤) يعنى الغزالى .

قبل النظر فى هذه المسألة . . .[1])

* * *

هكذا يحكم ابن رشد على الغزالى بأنه : شرير جاهل ، وذنبه عند ابن رشد أنه تكلم فى كتابه (تهافت الفلاسفة) فى مسائل للعامة ، هى بالنسبة لهم مهلكة ، ومن حقها أن تصان إلا عن الخاصة ، كمسألة علم الله سبحانه وتعالى ، وهل هو زائد على الذات ؟ أو هو عين الذات .

* * *

ومما يقع من نفسى موقع الدهشة والغرابة أن ابن رشد والغزالى يتفقان فى المنهج الذى ذكره ابن رشد، هنا، وهو أن الأفكار غذاء الأرواح ، كما أن الطعام غذاء الأجسام .

وكما أن ما هو غذاء لشخص ، قد يكون سماً مهلكاً بالنسبة لآخر .

فكذلك الأفكار ، فما هو ضرورى لفرد ، قد يكون هلاكاً لآخر .

وإذا كان ابن رشد يقول :

(ومن منع النظر مستأهله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس)

ويقول :

(ومن سقى السم من هو فى حقه سم ، فقد استحق القود)

فإن الغزالى يتمثل ، فى أكثر من موضع ، وفى أكثر من كتاب ، بقول الشاعر :

فمن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

والغزالى هو الذى يقول :

(صدور الأحرار ، قبور الأسرار)

وهو يعنى : (السر) العلم والمعرفة بالنسبة لمن لا يكون أهلا لهما ، كما هو واضح من مساق قوله هذا .

والغزالى أيضاً هو الذى يردد فى أكثر من موضع ، وفى أكثر من كتاب من كتبه ، ذلك الأثر :

(خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب اللهُ ورسوله ؟)

---

(١) انظر النص فى المسألة السادسة .

والغزالى فوق هذا وذاك هو الذى يقول فى كتابه (القسطاس المستقيم[1])

(الناس ثلاثة أصناف :

عوام : وهم أهل السلامة البله .

خواص : وهم أهل الذكاء والبصيرة .

ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

* * *

أما الخواص ؛ فإنى أعالجهم ؛ بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها . فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :

إحداها : القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية : خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ؛ فإن المقلد لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

الثالثة : أن يعتقد فىّ أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

* * *

وأما البله ، وهم جميع العوام ، وهم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة .

كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة .

وأدعو أهل الشغب بالمجادلة .

وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة فى آية واحدة حيث قال :

﴿ أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾

فعلّم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم .

وبالموعظة قوم .

وبالمجادلة قوم .

---

(١) وهو يعد الآن ليطبع قريباً إن شاء الله فى (دار إحياء الكتب العربية) لأصحابها عيسى البابى الحلبى وشركاه .

فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدمى .

وإن من استعمل الجدال ، مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بخبز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدال ، فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن فى باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد .

فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوه ، وفى آذانهم وقرا .

وإنى أدعوهم ، بالتلطف ، إلى الحق .

وأعنى بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتى هى أحسن) .

* * *

فى هذا النص ما يدل دلالة واضحة قوية .

على أن الغزالى يرى نفس ما يراه ابن رشد ، من أن استعدادات الناس متفاوتة ، ومن أنه لا مندوحة من إعطاء كل طبقة منهم ، ما يوافق استعدادها .

وعلى أن :

من يجعلهم ابن رشد أهلا للطريق البرهانى .

لا يختلفون عمن يجعلهم الغزالى أهلا لمعالجة الموازين القسط وكيفية الوزن بها.

* * *

والغزالى كذلك هو الذى يقول فى كتابه (ميزان العمل)

(المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسارُّ به فى التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء فى نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول : فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار .

ويختلف بالمعلمين .

فمن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس فى نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه .

فيقال : هو أشعرى المذهب ، أو معتزلى ، أو شفعوى ، أو حنفى .

ومعناه : أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة .

ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما يُنطق به فى الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا بالعالم ، ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به .

فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ويثيبهم عوضاً وجزاء .

وإن احتمل أن يكشف له ما هو الحق المبين يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد ، على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه

غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما أطلع عليه ، ويفهمه .

وذلك بأن يكون المسترشد ذكيًّا ، ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه انصباغاً لا يمكن محوه منه ، ويكون مثاله ككاغد كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه .

فهذا رجل فسد مزاجه ويئس من صلاحه ؛ فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه بل يحرص على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال فى دفعه ، .

ولو أصغى غاية الإصغاء ، وانصرفت همته إلى الفهم ، لكان يشك فى فهمه ، فكيف إذا كان غرضه أن يدفعه ولا يفهمه .

فالسبيل مع مثل هذا أن يسكت عنه ، ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى هلك بضلالته) .

* * *

هكذا يطنب الغزالى فى وصف مزايا الشخص الذى يمكن أن يكاشف بالحق الصراح ، ويطنب فى ذم من يكون على خلاف أوصافه .

والغزالى بهذا يكاد يلتقى مع ابن رشد فى أن للحق أهلا مخصوصين هم الذين يكاشفون بالحق الصراح ، ومن عداهم لا يعطون إلا القدر الذى يطيقونه فقط .

وربما لا يكون بين الرجلين خلاف فى هذا الشأن إلا فى جزئية واحدة داخلة فى هذا المنهج هى ما أشار إليها ابن رشد فى قوله السابق :

(فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت إلا فى كتاب من الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهانى . .)

* * *

ذلك أن ابن رشد يقرر فى هذا النص أن الفلسفة الإلهية يجب أن تسبق بدراسة علوم أخرى على الطريق البرهانى ؛ ولعل ابن رشد يعنى بذلك ما عناه غيره من الفلاسفة

الذين خالفهم الغزالى وعاب عليهم رأيهم ، حيث يقول فى كتابه (تهافت الفلاسفة) :

(من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدراج إذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج ، قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

فمن يقلدهم فى كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم يحسن الظن به ويقول : لا شك فى أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر علىّ دركه ؛ لأنى لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات) .

ثم يعيب الغزالى عليهم هذا الشرط قائلا :

(أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم المنفصل — وهو الحساب — فلا تعلق لها بالإلهيات) .

وكذلك قال الغزالى عن الهندسيات ، فهو لا يرى أن الرياضة بأى فرع من فروعها ، تعتبر مقدمة ضرورية للإلهيات .

أما عن المنطق فيقول الغزالى :

(نعم قولهم : إن المنطيقيات لا بد من إحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن « الكلام » كتاب « النظر » . فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » ...)

على أن أمر الخلاف فى هذه المسألة قد يهون إذا نظرنا إلى أن المنطق إذا اعتبر بداية لا بد منها للإلهيات ، فهو ليس بداية بإطلاق ، فلن يستطيع دراسة المنطق ولا فهم المنطق إلا شخص تمرس بألوان من العلوم من شأنها أن تشحذ الذهن وتصقله ، سواء كان ذلك رياضة أو غيرها .

* * *

وعلى هذا يكون ابن رشد والغزالى متفقين على المنهج ، الذى يقضى بأنه ليس كل شخص أهلا لأن يكاشف بحقائق العلوم الإلهية ، فكيف إذن اختلفا فى مسألة (علم البارى سبحانه بذاته وبغير ذاته) ؟

فوضعها الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ليجادل بشأنها الفلاسفة ؛ ويدحض وجهة نظرهم فيها .

وأنكر عليه ابن رشد ذلك وشنع عليه التشنيع الذى نقلنا نصه فى العبارة التى اقتبسناها آنفاً ؟

* * *

وأكاد لا أفهم وجهة نظر ابن رشد فى إنكاره على الغزالى أن يعرض لمسألة علم البارى سبحانه بذاته وبغير ذاته فى كتاب له يناقش فيه وجهة نظر لا يؤمن بصحتها ، ليمهد بذلك لعرض وجهة نظره التى يؤمن بأنها هى الصواب ، وهو بهذا العمل لم يحدث حدثاً جديداً ، ولم يخلق من العدم إشكالا لم يكن موجوداً ، ولم يثر حرباً يعكر بها حياة كانت صافة ؛ فالمشكلة أقدم من الغزالى وأقدم من ابن سينا ، عرفها وعرض لها فى المحيط الإسلامى ، قبل ابن سينا والغزالى وابن رشد . المعتزلة وأهل السنة ، وتخاصموا بشأنها ، وقد كان رأى المعتزلة هو تقريباً الرأى الذى اعتنقه ابن سينا فيما بعد ، وكان رأى أهل السنة هو الرأى الذى دافع عنه الغزالى ضد ابن سينا .

وسواء كان رأى المعتزلة فى الصفات ، نابعاً من عند أنفسهم ، أو تأثروا به من الأفكار الأجنبية التى تسربت إلى بيئتهم ، فقد شغل الناس فى أيامهم بالقول الكثير فيه ، هجوماً عليه ودفاعاً عنه ، ونشأ بشأنه نظريات متعددة .

فمن قائل : إن الصفات زائدة على الذات ، ولها وجودات مستقلة ، فلكل صفة وجود زائد على وجود الصفات الأخرى ، وعلى وجود الذات ، وأنه لو كشف عنا الحجاب لرأينا هذه الصفات الزائدة على الذات رأى العين ، وهى أزلية أبدية .

ومن قائل : إنها كذلك إلا أنها ليست أزلية ، بل حادثة .

ومن قائل : إنها ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

ومن قائل : إنه لاشىء هنالك سوى الذات .

ومن قائل : إنه لا شىء هنالك سوى الذات ، والاعتبارات المسماة عالمية وقادرية . . إلخ

* * *

كان كل ذلك ، وغير ذلك ، معروفاً فى البيئة الإسلامية قبل الغزالى : فاضت به الكتب ، وعقدت بشأنه المناظرات . فهذا هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب ، ابن الباقلانى المتوفى فى العام الثالث بعد الأربعمائة ، أى قبل مولد الغزالى بنصف قرن ، وهذا هو كتابه المسمى بـ (التمهيد) يعرض لمسألة الصفات جملة .

فيبين وجهة نظر أهل السنة فى أنها زائدة على الذات .

ثم يخاصم المعتزلة السابقين فى نشاطهم على أهل السنة ويرد على وجهة نظرهم المخالفة لوجهة نظر أهل السنة ، فيقول تحت عنوان .

(باب الكلام فى الصفات) ضمن كلام طويل ، ما يأتى :

(فإن قال قائل : ولم قلتم : إن للقديم تعالى :

حياة ، وعلما ، وقدرة ، وسمعاً ، وبصرا ، وكلاماً ، وإرادة ؟

قيل له : من قبل أن :

الحى ، العالم ، القادر ، منا ، إنما كان حيا ، عالماً ، قادراً ، متكلماً ، مريداً ، من أجل أن له :

حياة ، وعلما ، وقدرة ، وكلاماً ، وسمعاً ، وبصرا ، وإرادة .

وأن هذه فائدة وصفه بأنه :

حى ، عالم ، قادر ، مريد .

يدل على ذلك أن الحى منا ، لا يجوز أن يكون :

حيا ، عالماً ، قادراً ، مريداً .

مع عدم :

الحياة ، والعلم ، والقدرة .

ولا توجد به هذه الصفات ، **إلا** وجب بوجودها به أن يكون :

حيًّا ، عالماً ، قادراً .

فوجب أنها علة فى كونه كذلك .

كما وجب أن تكون علةُ :

كون الفاعل ، فاعلا .

والمريد ، مريداً .

وجودَ فعله وإرادته ، التى يجب كونه :

فاعلا ، مريداً

لوجودها

وغير فاعل مريد

بعدمها .

فوجب أن يكون البارى سبحانه :

ذا حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة ، وكلام ، وسمع ، وبصر .

وأنه لو لم يكن له شىء من هذه الصفات ، لم يكن :

حيًّا ، ولا عالماً ، ولا قادراً ، ولا مريداً .

لأن الحكم العقلى الواجب عن علة ، لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع عدم العلة الموجبة له ، ولا لأجل شىء يخالفها ؛ لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم[1])

ويسترسل الإمام الباقلانى ، فيذكر فصولا أخرى ، يعرض فيها أوجه نظر جديدة لإثبات هذا الأمر الذى أثبته فى هذا الفصل ، وهو زيادة الصفات على الذات ، كما هو مذهب أهل السنة .

وبعد أن يطمئن الباقلانى ؛ إلى تصويب وجهة نظرهم ، يعرض لوجهة نظر المخالفين من المعتزلة .

فيقول :

(باب الكلام فى الأحوال على أبى هاشم)

وبعد أن يناقش الباقلانى فى هذا الفصل نظرية الأحوال ، وهى أحد أوجه تفسير زيادة الصفات على الذات ينتقل إلى مسألة العلم ، وهى المسألة التى ثار ابن رشد ثورته العارمة بسببها على الغزالى ، ورماه من أجلها بأنه (شرير جاهل) لأنه جادل بشأنها فى كتاب ، فيقول الإمام الباقلانى :

(شبهة لهم فى نفى العلم)

(١) كتاب التمهيد ص ١٥٢ نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر .

وتحت هذا العنوان يقول :

(يقال لهم — يعنى للمعتزلة — ما[1] أنكرتم أن يكون لله سبحانه عِلْمٌ به عَلِمَ ؟

فإن قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضاً حادثاً ، وغير إله ، وحالا فيه ، وغير متعلق بمعلومين ، على سبيل التفصيل ، وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه .

لأن كل علم عقلناه ، ثبت لعالم به فى الشاهد المعقول ، فهذه سبيله .

وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه ، قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول .

وذلك باطل باتفاق .

قيل لهم : ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال ؟

وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم ؟

فلا يجدون فى ذلك متعلقاً .

* * *

ويقال لهم : ما أنكرتم أن على اعتلالكم من استحالة :

وجود إنسان ، لا من نطفة ؟

وطائر لا من بيضة ؟

وبيضة لا من طائر . ؟

وفاعل فعل الأجسام ؟

لأن ذلك أجمع مما لم يوجد و يعقل فى الشاهد . وهذا لحوق بالدهر .

ويقال لهم : فأحيلوا حيًّا عالماً قادراً لنفسه ؛ لأنكم لم تجدوا ذلك فى الشاهد .

* * *

ثم يقال لهم : فما أنكرتم على اعتلالكم أن لا يصح كون صانع العالم ، جل ذكره ، عالما ؟ لأن العالم فى الشاهد والمعقول ، وكل ما أثبتناه عالما ، فى شاهدنا ، لا يكون إلا جسما محدثا ، متحيزا ، حاملا للأعراض ، مؤتلفاً ، متغايراً ، ومتبعضا ،

(١) أى لم إنكاركم أن يكون . . . إلخ .

ومضطراً أو مستدلا .

ولابد أن يكون ذا قلب ورطوبة ، وأن لا يكون الله سبحانه شيئاً موجوداً ؛ لأن الشيء المعقول لا يخرج عن أن يكون جسما ، أو جوهراً ، أو عرضا .

فإن مروا على ذلك ، تجاهلوا وتركوا التوحيد .

وإن أبوه ، تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد والوجود .

* * *

فإن قالوا : ليس علة كون العالم عالما ، ما وصفتم ، ولا حده ، ولا معنى كونه عالماً ، أنه جسم أو ذو قلب ، أو مستدل أو مضطر .

قيل لهم : فكذلك وليس علة كون العلم علما ، ما وصفتم ولا حده ، ولا معنى كونه علماً أنه محدث ، عرض ، غير العالم وحال فيه ، واستحالة تعلقه بمعلومين ، وأنه ضرورة أو استدلال ، لأنه قد يشركه فى جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛ لأن الحركة لا تتعلق بمعلومين ، وتقع اضطراراً ، أو اكتسابا ، وهى عرض محدث غير العالم ، وليست من العلم بسبيل .

فجاز لذلك إثبات علم على خلاف صفة ما ذكرتم ، كما جاز ذلك فى الشيء والعالم .

* * *

ثم يقال لهم : فإن كنتم على الشاهد تعتمدون وعليه تعولون ؛ فأوجبوا إذا كان البارى سبحانه عالما ، أن يكون ذا علم . وهذا أوجب ؛ لإنه غير منتقض من أحد طرفيه ؛ لأن كل عالم منا ، فهو ذو علم ، وكل ذو علم ، فهو عالم .

وليس كل محدث عرضا غير العالم ، وحالا فى قلب ، ومما يستحيل تعلقه بمعلومين ، على وجه التفصيل ، فهو علم .

فإن جاز إثبات عالم ليس بذى علم ، وإن كان ذلك خلاف المعقول ، جاز أيضا إثبات علم ، ليس بعرض محدث حال ، غير العالم . وإن كان ذلك خلاف المعروف فى الشاهد والوجود .

وإن هم قالوا : هذه الأوصاف هى شروط فى كون العلم علماً وليست بعلة لكونه علما ، ولا حداً له .

قيل لهم : لم قلتم ذلك ، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا ، إلا بأنهم لم يجدوا علماً ينفك من ذلك .

فيقال لهم : فما أنكرتم أيضا أن يكون جميع ما عارضناكم به فى العالم ، من شروط كونه عالما ، وإن لم يكن من حده ، ولا معنى وصفه أنه عالم ، ولا من علة كونه عالما . بدلالة أنا لم نجد ولم نعقل بيننا إلا كذلك) .

* * *

ثم يقول الباقلانى :

(شبهة أخرى لهم)

فإن قالوا : فإن كان البارى سبحانه ذا علم ، لم يزل به عالما ، لوجب أن يكون قديما لنفسه .

ولو كانا قديمين لأنفسهما ، لوجب :

أن يكونا مثلين مشتبهين .

وأن يكون العلم إلهاً حياً ، قادرا ، عالماً بنفسه .

وأن يكون العالم صفة غير حى[1] ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا قائم بنفسه ، من حيث أشبه ما هذه صفته .

فلما فسد ذلك فسد أن يكون له علم .

فيقال لهم أولا : لم قلتم إن المشتركين فى صفة واحدة من صفات النفس ، يجب أن يكونا مثلين ؛ فإنا لكم فى ذلك مخالفون .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه فى ذلك صحيحا ، أن يكون السواد والبياض ، مشتبهين من حيث كانا خلافين ، غيرين لأنفسهما ، وكان وصفهما بذلك متساويا .

فلا يجدون لذلك مدفعا .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان ما قلتموه واجبا ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلا

---

(١) أى يكون العلم نفسه عالماً ؛ حيث إنه أصبح مثلا للبارى ، والعلم غير حى ، فيكون العلم صفة غير حى فيقال لغير الحى : عالم . وفى الكلام نظر فتأمله . ولعل فى النص تحريفاً .

لعلمه ؛ إذ كانا محدثين لأنفسهما ؟

فإن قالوا : ليس المحدث عندنا محدثاً لنفسه ، بل محدث ، لا لنفسه ، ولا لعلة . فلم يجب ما سألتم عنه .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضا أن يكون كل قديم وصف بالقدم ؛ من صفة وموصوف فإنه قديم لا لنفسه ولا لعلة ، فلا يجب بذلك تماثل القديمين ؟

فإن قالوا : إنما وجب أن يكون القديم قديما لنفسه ، لأن نفسه لا تعلم إلا قديمة .

قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه : إن السواد والبياض شيئان غيران خلافان ، لونان ، عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يعلمان إلا كذلك .

وقولوا أيضا : إن كل واحد منهما واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تعلم إلا واحدة .

فإن مروا على ذلك قيل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماثلهما ، إذا كانا مشتركين فى هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا محيص لهم من ذلك .

وإن أبوه قالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض ، لا لأنفسهما ، ولا لعلة ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا عليها .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضا أن يكون القديم وعلمه ، قديمين لا لأنفسهما ولا لعلة ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا قديمتين . ولا فضل لكم فى ذلك .

وفيه سقوط ما عولوا عليه) .

* * *

ثم يقول الباقلانى :

(شبهة أخرى لهم

وإن قالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالماً بعلم ، أنه لو كان له علم ، لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها .

ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ؛ لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد على وجه واحد .

فلما لم يجز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إن طريق العلم بتماثل العلمين المحدثين هو أن يكون متعلقهما

واحداً ، على وجه واحد ؟ أباضطرار علمتم هذا ؟ أم بنظر واستدلال ؟

فإن قالوا : باضطرار ، أمسك عنهم ، أو قلب الكلام عليهم فى منع تماثل ما هذه سبيله ، وادعى فيه علم الاضطرار .

وإن قالوا : بنظر ، قيل لهم : وما هو ؟

فإن قالوا : هو علمنا بتماثل كل علمين من علومنا ، إذا كان متعلقهما واحدا ، على وجه واحد .

قيل لهم : وما فى هذا من الدليل ؟ وما أنكرتم أنهما لم يتماثلا لهذه العلة ، ولكن لأنفسهما فقط ؟

ومن حيث علم أنه لا صفة جازت على أحدهما ، إلا وهى جائزة على الآخر ، ولا صفة وجبت لأحدهما إلا وهى واجبة للآخر .

وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم المحدث .

* * *

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تعلق بغير أن يكون متعلقهما واحدا ، على وجه واحد ؛ لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقتان بالشىء الواحد المقدور ، والمراد على وجه الحدوث متماثلين لتعلقهما بمتعلق واحد على وجه واحد .

فلما بطل هذا من قولنا ، وقولكم ، بطل اعتباركم الذى إليه استندتم .

ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا ، إذا كان القديم سبحانه عالماً لنفسه ، وبنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأنها متعلقة بالمعلومات ، كتعلق علومنا بها .

فلما لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون عالماً بنفسه .

فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه ، على أنه بنفسه يعلمها ، وأن المعلومات متعلقة بها .

وإنما نريد بذلك أنه عالم بها ، لا لمعنى يقارن نفسه .

فعبرنا عن هذا المعنى بأنه عالم بنفسه ،

قيل لهم : وكذلك نحن لسنا نريد بقولنا : إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفس علمه ، أن علمه آلة له ، ومتعلق بالمعلومات تعلق الحبل بالحبل ، والجسم بالجسم .

وإنما نعنى بقولنا : إنه يعلم المعلومات بنفس علمه ، أنه يعلمها لا لمعنى يقارن العلم .

فعبرنا عن ذلك ، بأنه يعلم بنفس العلم .

وكذلك كل شىء قلنا فيه : إنه موصوف بما وصف به لنفسه ، إنما نعنى به أنه موصوف به ، لا لعلة ، فلم يجب ما قلتم .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان معنى أن البارى عالم بنفسه ، أنه عالم لا لمعنى يقارن نفسه ، فيجب أن يكون :

المحدث محدثا لنفسه .

والشىء شيئا لنفسه .

لأنه محدث لا لعلة .

وشىء لا لعلة .

وكذلك يجب أن تجعلوا كل وصف يستحق لا لعلة ، مستحقًّا لنفس الموصوف به .

وهذا ترك قولهم بأوصاف تستحق لا لنفس ولا لعلة .

فإن قالوا : لا يجب ، إذا علم البارى سبحانه المعلومات بنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأن تعلق نفسه بالمعلومات تعلق العالمين ، وتعلق العلم بها تعلق العلوم .

قيل : هذه حيرة ، وقلة دين ، وإيثار للتخليط .

وذلك أن كون العالم عالما بالمعلومات بعلمه ، هو عندنا وعندكم بمعنى كونه عالماً بالمعلومات بنفسه ، لو ثبت أنه عالم بنفسه .

وكونه عالما بعلمه ، ، لا يختلف ولا يتزايد ، فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالما بالمعلومات ، متماثلا ؛ إن كانت نفسه ، وإن كانت علة لا يقال هى نفسه ، من علم أو حال ، متساويا متماثلا ؛ لأن المعتبر فى ذلك ، يكون العالم عالما ، على حد متساو . ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية .

فقولكم بعد هذا : إن نفس البارى سبحانه تتعلق بالمعلوم تعلق العالمين ، ونفس

العلم تتعلق تعلق العلوم ، تخليط وإبهام ، أن كون العالم عالماً بالمعلوم ، تارة بنفسه ، وتارة لمعنى يختلف .

فإذا لم يجز ذلك ، لم يكن لما قلتموه ، محصول ولا معنى معقول .

ولا جواب لهم على ذلك) .

* * *

ثم قال الباقلانى :

(شبهة أخرى) .

(فإن قالوا : الدليل على أنه لا علم لله سبحانه ، أنه لو كان له علم ، لم يخل من أن يكون مثلا للقديم تعالى ، أو مخالفاً له .

فإن كان مماثلا له ، وجب أن يكون ربًّا إلهاً عالما قادرا ، كهو .

وهذا كفر من قائله .

وإن كان مخالفا له ، وجب أن يكون غير إله ، وأن يكون معه فى القدم غير له .

وذلك باطل باتفاق .

فوجب أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إنه لابد أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالفا ؟

وما أنكرتم أن يكون محالا ، أن يقال فيما ليس بغيرين ، إنهما متفقان أو مختلفان ، كما يستحيل أن يقال : إن البارى جل اسمه ، مثل للأشياء كلها ، أو مخالف لها كلها .

وكما يستحيل أن يقال ذلك :

فى الآية من السورة .

والبيت من القصيدة .

والجزء من الجملة .

والواحد من العشرة .

من حيث استحال أن يكون أحد المذكورين ، هو الآخر ، أو غيره ؟

فما الذى به تدفعون هذا ؟

* * *

ثم يقال لهم : إن أردتم بقولكم : إن علم القديم سبحانه مخالف له ، أنه غير له . وأنه من جنس ، والبارى سبحانه من جنس غير جنسه ، كما يقال ذلك فى السواد والبياض .

فذلك محال ؛ لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ، ليس بغير له ، من حيث لم تجز مفارقته له بزمان ، أو مكان ؛ أو الوجود ، أو العدم .

وقد ثبت أن معنى الغيرين ، وحقيقة وصفهما بذلك ، أنه ماجاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة الأوجه .

* * *

وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه ، وعلمه ، ليسا بجنسين ، ولا مختلفين ، ولا متفقين .

وإن عنيتم بخلاف القديم سبحانه ، لعلمه ، بُعدَ شبهه منه ، وأنه لا يسد مسده ، ولا ينوب منابه ، ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه .

فهذا صحيح فى المعنى ، وإن كانت العبارة ممنوعاً منها ، لا تجوز باتفاق ، أو سمع ، أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه)[1] .

* * *

هكذا خاض القوم فى صفات الله ، بعامة ، وفى صفة العلم بخاصة . وجادل أهل السنة فيها المعتزلة ، وجادل المعتزلة فيها أهل السنة ، وصاغوا جدلهم هذا مناظرات شفهية تعقد لها الحلقات تارة ، وصاغوه كتبا تقرأ تارة أخرى . ولم يضنوا بسماع هذه المناظرات على من تدفعه دوافع حب الاطلاع إلى سماعها ، ولا بقراءة كتبهم هذه على من يرغب فى الاطلاع عليها .

وأصبح رأى أهل السنة فى هذه المسائل ، ورأى المعتزلة فيها ، جزءاً من الثروة العلمية المطروحة للدرس والبحث والتعلم والتعليم .

فهذا هو الباقلانى يعرضها على الراغبين فى معرفتها دون حذر أو مواربة ، فى كتاب يقدمه لكل راغب فى البحث والدرس .

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٥ .

ولم يكن الباقلانى بدعاً فى هذا ، فهذا إمام الحرمين الجوينى ، يعرض لنفس هذه المسائل ، ويعالجها فى أسلوب لعله أعمق من هذا ، وأكثر منه استيعاباً ، وكتابه الإرشاد واحد من كتبه الكثيرة التى عالج فيها هذه المسائل .

فالغزالى إذ يعرض لهذه المسائل فى كتابه (تهافت الفلاسفة) يناقش الفلاسفة فيما يراه غير صحيح ، من آرائهم ، لم يفش سرًّا كان مكتوما ولم يذع أمرا كان القوم يحرصون على أن يظل مصونا . إنه لم يفعل أكثر مما فعل الباقلانى والجوينى ، مع خصومهم فى هذا الأمر من المعتزلة .

* * *

ولست أقصد من هذا أن أروج لهذا النوع من الجدل ، حول موضوع له من القداسة والبعد عن متناول عقول البشر ، ماله ... كلا ، فأنا ممن يؤمنون أن البحث فى حقيقة ذات الله ، وحقيقة صفاته ، فيه مجاوزة للحدود التى رسمها لنا هادينا ومرشدنا ، سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا) .

وفيه فضلا عن ذلك بذل لشىء غير قليل من العناء طمعاً فى معرفة ما لا سبيل إلى معرفته معرفة يقينية .

ولعل ابن رشد نفسه عترف بأن الوصول إلى آراء عقلية يقينية فى هذا المجال أمر عزيز المنال ؛ إنه يقول فى المسألة السادسة من كتابه (تهافت التهافت) :

(إن الأقاويل البرهانية — يعنى فى العلم الإلهى — قليلة جدًّا ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن .

والدر الخالص ، من سائر الجواهر) .

ويعجبنى فى هذا المقام ما يرويه (الجلال الدوانى) فى شرحه على العقائد العضدية عن بعض الأصفياء[1] :

(عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها ، وأمثالها ، مما لا يدرك — أى يعلم علماً يقينيًّا — إلا بالكشف — أى بإعلام الله عن طريق الوحى أو الإلهام — ومن

---

(١) ص ٣٣٣ الجزء الأول من كتاب (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) نشر دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابى الحلبى وشركاه .

أسنده إلى غير الكشف ؛ فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده ، بحسب النظر الفكرى) .

* * *

ولأرجع إلى ما كنت بسبيله ، فأقول :

لست أقصد إلى أن أروج لهذا النوع من الجدل ، إنما أقصد أن أبين الوقائع التاريخية ، فالبيئة الإسلامية ، كانت قبل مولد الغزالى ، وفى عهده ، ميداناً لصراع فكرى عنيف حول هذه المسائل التى عرض لها الغزالى فيما بعد فى كتابه (تهافت الفلاسفة) صراعاً ثار نقعه ، وارتفع عجاجه ، وصارت دراسته جزءاً من الثقافة العامة المبذولة لأبناء العصر جميعاً ، وقد رأينا طرفا من ذلك فيما اقتبسنا ، من كتاب (التمهيد) للباقلانى ، الذى يصور لونا من هذا الصراع بين الأشاعرة ، والمعتزلة .

* * *

وقد نزل الفلاسفة أنفسهم ميدان هذا الصراع ، وقد جال فيه ابن سينا وصال وتعرض — بين ما تعرض — لمسألة الصفات بعامة ، ومسألة العلم بخاصة ، تعرضاً أعمق وأخصب من تعرض الإمام الباقلانى . .

ولكى تكون هذه الدعوى مؤيدة بالشواهد المادية ، أضع بين يدى القارئ طرفاً من صنيع ابن سينا فى هذا المجال ، وهو ممن توفى قبل مولد الغزالى بنحو عشرين عاما .

وسوف لا أختار هذا الطرف من كتابه (الإشارات والتنبيهات) حتى لا يقال إن هذا الكتاب قد وضعه ابن سينا للخاصة ، وأوصى أن يحال بينه وبين غيرهم من عامة المتعلمين ، بل سأختار هذا الطرف من كتابه (الشفاء) الذى يعتبر بحق الموسوعة السينية الكبرى ، التى أقامها ابن سينا مأدبة علمية يجتمع حولها كل راغب فى المعرفة ، كما أشار إلى ذلك هو نفسه فى مقدمتها .

ومما جاء فيها بخصوص موضوع علم الله بنفسه وبذاته فيها قوله :

(فصل : فى أنه تام وخير ، ومفيد كل شىء بعده ، وأنه حق ، وأنه عقل محض ، ويعقل كل شىء ، وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ، وكيف يعلم الجزئيات ، وعلى أى وجه لا يجوز أن يقال : يدركها)[1] .

(فواجب الوجود تام الوجود ؛ لأنه ليس شىء من وجوده ، وكمالات وجوده ، قاصراً عنه .

ولا شىء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج فى غيره ، مثل الإنسان ؛ فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه .

وأيضا فإن إنسانيته توجد لغيره .

بل واجب الوجود فوق التمام ؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذى له فقط ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه .

* * *

وواجب الوجود بذاته خير محض .

والخير بالجملة ما يتشوقه كل شىء .

وما يتشوقه كل شىء هو الوجود وكمال[2] الوجود من باب الوجود .

والعدم ، من حيث هو عدم ، لا يتشوق إليه ، بل من حيث يتبعه وجود ، أو كمال للوجود .

فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود .

فالوجود خير محض ، وكمال محض .

فالخير بالجملة هو ما يتشوق كل شىء فى حده ، ويتم به وجوده .

والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح لحال الجوهر .

فالوجود خيرية .

وكمال الوجود خيرية الوجود .

والوجود الذى لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ، ولا عدم شىء للجوهر ، بل هو دائماً بالفعل — فهو خير محض .

---

(١) ص ٣٥٥ من (الشفا) قسم (الإلهيات « ٣ ») نشر الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية لسنة ١٣٨٠ هـ .

(٢) فى الأصل (أوكمال) .

والممكن الوجود بذاته ، ليس خيراً محضا ؛ لأن ذاته بذاته ، لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتمل العدم .

وما احتمل العدم بوجه ما ، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص .

فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضا : خير ، لما كان مفيدا لكمالات الأشياء وخيراتها .

وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيدا لكل وجود ، ولكل كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر .

وكل واجب الوجود ، فهو حق ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذى يثبت له .

فلا أحق إذن من واجب الوجود .

* * *

وقد يقال : حق أيضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا .

فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون .

الاعتقاد بوجوده صادقا .

ومع صدقه دائما .

ومع دوامه ، لذاته ، لا لغيره .

وسائر الأشياء ؛ فإن ماهياتها كما علمت ، لا تستحق الوجود ، بل هى فى أنفسها ، وقطع إضافتها إلى واجب الوجود ، تستحق العدم .

فلذلك هى[1] كلها فى أنفسها باطلة .

وبه حقة .

وبالقياس إلى الوجه الذى يليه ، حاصلة .

فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه .

فهو أحق بأن يكون حقًّا .

* * *

وواجب الوجود عقل محض ؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه .

وقد عرفت أن السبب فى أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها ، لا وجوده .

---

(١) فى الأصل بدون كلمة (هى) .

وأما الوجود الصورى ، فهو الوجود العقلى ، وهو الوجود الذى إذا تقرر فى شيء ، صار للشيء به عقل .

والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة .

والذى ناله بعد القوة ، هو عقل بالفعل ، على سبيل الاستكمال .

والذى هو له ذاته ، هو عقل بذاته .

* * *

وكذلك هو معقول محض ؛ لأن المانع للشيء أن يكون معقولا ، هو أن يكون فى المادة وعلائقها ، وهو المانع من أن يكون عقلا .

وقد تبين لك هذا ، فالبرىء عن المادة والعلائق ، المتحقق الوجود المفارق ، هو معقول لذاته .

ولأنه عقل بذاته .

وهو أيضاً معقول بذاته .

فهو معقولُ ذاتِه .

فذاته عقل ، وعاقل ، ومعقول .

لا أن هناك أشياء كثيرة ؛ وذلك لأنه :

بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له أن هوينه المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة ، فهو عاقل ذاته .

فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء .

والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء ، ولشيء من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقاً ، والشيء مطلقا أعم من هو أو غيره .

فالأول[1] : باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .

وباعتبار أن ماهيته المجردة ، لشيء ، هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته .

فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشيء هو ذاته .

---

(١) أى الواجب .

ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشيء هو ذاته .

* * *

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا .

وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء ، آخر ، أو هو .

بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا ، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر ، أو هو ،

بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك .

* * *

وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ؛ ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد ، أن فى الأشياء شيئا متحركا عن ذاته ، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه .

ولم يكن نفس تصور المحرك ، والمتحرك يوجب ذلك ؛ إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك مطلقا ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

* * *

وكذلك المضافات تعرف اثنينيتها ، لأمر ، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة فى الذهن ؛ فإنا نعلم علماً يقينيا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء .

فإما أن تكون القوة التى نعقل بها هذه القوة ، هى هذه القوة نفسها .

فتكون هى نفسها ، تعقل ذاتها .

أو تعقل ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان :

قوة : نعقل الأشياء بها .

وقوة : نعقل بها هذه القوة .

ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل .

فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا ، لا يوجب أن يكون معقولا لشيءٍ ذلك الشيء آخر .

* * *

وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما توجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .

وكل ماهية مجردة توجد له ، أو لغيره ، فهو معقول ؛ إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ، ولذاتها أيضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها .

* * *

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار أيضا ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته ، وأنه ماهية مجردة ذاتها لها .

وها هنا تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى . والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة .

فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة .

* * *

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته .

إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقويمها بالأشياء .

وإما عارض[1] لها أن تعقل .

فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال .

ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال .

ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير .

والأصول السالفة تبطل هذا ، وما أشبهه .

* * *

ولأنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها .

والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، وبتوسط ذلك بأشخاصها .

* * *

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها ، من

---

(١) فى الأصل (عارضة) وهو خطأ عربية ؛ لأن هذه الكلمة نعت سببى ، والنعت السببى لا يتبع المنعوت فى التذكير والتأنيث .

حيث هى متغيرة ، عقلا زمانيًّا مشخصاً ، بل على نحو آخر نبينه ؛ فإنه لا يجوز أن يكون :

تارة يعقل عقلا زمانيا منها : أنها موجودة غير معدومة .

وتارة يعقل عقلا زمانيًّا منها : أنها معدومة غير موجودة .

فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة .

ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية .

فيكون واجب الوجود متغير الذات .

ثم الفاسدات :

إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، لم تعقل بما هى فاسدة .

وإن أدركت بما هى مقارنة لمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

* * *

ونحن قد بينا فى كتب أخرى أن :

كل صورة محسوسة

وكل صورة خيالية .

فإنما تدرك من حيث هى محسوسة أو متخيلة ، بآلة جزئية .

* * *

وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود ، نقص له ؛ كذلك إثبات كثير من التعقلات .

بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على نحو كلى .

ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

وهذا من العجائب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحة .

* * *

وأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولا شىء من الأشياء إلا وقد صار من جهة ما ، بسببه ، وقد بينا هذا .

فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

* * *

والأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذا ؛ فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هى كلية ، أى من حيث لها صفات .

وإن تخصصت بها شخصا ، فبالإضافة إلى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها ، لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه ، فى شخصه ، فتستند إلى أمور شخصية .

وقد قلنا : إن هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصورا عليها .

فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضا ؛ كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل ؛ وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه ، لا نظير له ، ككرة الشمس مثلا ، أو كالمشترى .

وأما إذا كان النوع منتشرا فى الأشخاص ، لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشىء إلا أن يشار إليه ابتداء ، على ما عرفت .

* * *

ونعود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنت تعلم كل كسوف ، وكل اتصال ، وكل انفصال ، جزئى ، يكون بعينه ، ولكن على نحو كلى .

لأنك تقول ، فى كسوف ما : إنه كسوف يكون بعد زمان وحركة ، يكون لكذا من كذا شماليًّا نصفيا ، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا .

ويكون بينه ، وبين كسوف مثله ، سابق له أو متأخر عنه ، مدة كذا .

وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ، حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كليا .

لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة ، كل واحد منها يكون حاله تلك الحالة .

لكنك تعلم ، لحجة ما ، أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه .

وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل .

ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يجز أن تحكم فى هذا الآن ، بوجود هذا الكسوف أولا وجوده ، إلى أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية .

وتعلم ما بين هذا المشاهد ، وما بين ذلك الكسوف من المدة .

وليس هذا نفس معرفتك بأن فى الحركات حركة جزئية ، صفتها صفة ماشاهدت وبينها وبين الكسوف الثانى الجزئى كذا .

فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النحو من العلم ، ولا تعلمه وقت ما يشك فيه : أنها هل هى موجودة . بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شىء مشار إليه ، حتى تعلم حال ذلك الكسوف .

* * *

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ؛ فإن غرضنا الآن فى غير ذلك . وهو فى تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وإدراكا يتغير معهما العالم .

وكيف تعلم وتدرك علماً وإدراكا لا يتغير معهما العالم ؟

فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت .

أو لو كنت موجودا دائما ، كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل كسوف كائن ، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه ، لا يغير منك أمرا .

فإن علمك فى الحالين يكون واحدا ، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا ، ويكون بعد كذا ، وبعده كذا .

ويكون هذا العقد منك صادقا ، قبل ذلك الكسوف ، ومعه ، وبعده .

فأما إن أدخلت الزمان فى ذلك ، فعلمت فى آن مفروض :

أن هذا الكسوف ليس بموجود .

ثم علمت فى آن آخر : أنه موجود . . . إلخ .